

Uma reflexão sobre a história da filosofia a partir da historiografia da filosofia medieval: entre a reconstituição histórico-filosófica e a reconstrução teórica*

A reflection on the history of philosophy from historiography of medieval philosophy: between the historical and philosophical reconstitution and the theoretical reconstruction

Eliakim Ferreira Oliveira
Universidade de São Paulo

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo expor possíveis abordagens da história da filosofia medieval a partir do debate entre Alain de Libera e Claude Panaccio. Embora a discussão seja em específico sobre a historiografia da filosofia medieval, o plano de fundo é uma discussão a respeito de como lidar com a história da filosofia em geral ou, em última instância, como ler um texto filosófico.

PALAVRAS-CHAVE: história da filosofia medieval; abordagem arqueológica; filosofia analítica; história da filosofia; narrativa; texto.

ABSTRACT: The aim of this paper is to expose possible approaches of the history of medieval philosophy from the debate between Alain de Libera and Claude Panaccio. Although the discussion is particularly about the historiography of medieval philosophy, the background is a discussion about how to deal with the history of philosophy in general or, ultimately, how to read a philosophical text.

KEYWORDS: history of medieval philosophy; archaeological approach; analytical philosophy; history of philosophy; narrative; text.

*Este artigo muito deve ao professor José Carlos Estêvão (USP), por ter introduzido o presente debate às discussões do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval (Cepame). Eu também não poderia deixar de citar as contribuições dos professores Carlos Eduardo de Oliveira (USP), Moacyr Novaes (USP), Lorenzo Mammì (USP) e de todos os colegas do Cepame, especialmente de Julia Maia Peixoto Camargo (USP). Tão frutíferas foram essas discussões que decidi levá-las ao recém-formado Grupo de Estudos de Idealismo Alemão (Geia). Lá se condensaram em um seminário, que, com as devidas alterações, transformou-se neste artigo. Com isso, também não poderia deixar de citar as contribuições dos colegas do Geia, sobretudo de Elizete Waughan da Silva (USP), Gabriel Frizzarin Ramalhões de Souza (USP) e Lucas de Niemeyer Barreira Mancilha (USP).

*Excusez-moi. Cette carte est destinée aux touristes
allemands du Moyen Âge et d'âge moyen¹.
Eugène Ionesco*

“A filosofia medieval² volta”. É assim que Alain de Libera (1992, p. 155)³ inicia o seu artigo *Retour de la philosophie médiévale?*, que, além de entrar a cavalo, de espada e armadura em testilhas que concernem à legitimidade de métodos de leitura da história da filosofia medieval, busca estabelecer a atual posição desse “objeto de estudos bem estranho” (ESTÊVÃO, 2011, p. 13). O ponto de interrogação do título não é, no entanto,

¹ “Com licença. Este cardápio é destinado aos turistas alemães da Idade Média e de meia-idade” (IONESCO, 1964).

² Filosofia medieval? Na primeira reunião de um Grupo de Estudos de Idealismo Alemão? Mas isso é um disparate histórico! Calma, caro ouvinte. Em primeiro lugar, antes de sermos um Grupo de Estudos de Idealismo Alemão, somos um grupo de estudantes, estudiosas e estudiosos de filosofia, e bem sabemos que “filosofia medieval”, “moderna”, “idealismo alemão” são nomes genéricos para apenas nos posicionar no vasto terreno da filosofia e facilitar a construção de grades curriculares. Além disso, como nos ensina, já de saída, José Carlos Estêvão com relação à filosofia medieval: “estuda-se Filosofia Medieval para melhor compreender a Modernidade, ou antes, para entender a *necessidade* da modernidade” (ESTÊVÃO, 2011, p. 14), e completa, já estabelecendo o contato entre o medieval e o Grupo de Estudos de Idealismo Alemão: “sobrou a ideia de ciência e de ciência da natureza, uma extraordinária proeza que só vicejou nesta tradição, a nossa, a da Filosofia: sem a Física antiga e sua crítica medieval não haveria nenhuma Física Moderna. Nem Metafísica nem crítica da Metafísica. Nem *Crítica da Razão*” (*Ibidem*, p. 27-28). A filosofia medieval é, assim, o laboratório dessa metafísica adulterada que Kant tanto denuncia. Sobre o erro dos escolásticos na visão de Kant, Gustavo Paiva escreveu o seguinte artigo, que recomendamos com entusiasmo: “Transcendentes ou transcendentais? Um ensaio sobre Kant e o erro dos escolásticos”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, XX, 2015, p. 179-200, jun.-dez. 2015.

³ “La philosophie médiévale revient”.

sem razão. O medievalista constata, sim, um interesse difuso pela Idade Média no público filosófico, mas esse interesse é a imagem mesma do que é público: *plural, para não dizer heterogêneo*. É, como nota De Libera, um interesse menos suscitado pelo objeto em si do que pelo que se imagina ou que se espera. A filosofia medieval *volta*. Mas será mesmo que volta? A resposta, talvez, não importe tanto. O que importa é que, se a pergunta pode ser feita, isto é, se não é seguro que a Idade Média esteja voltando, o fato de se poder colocar a questão demonstra suficientemente que ela *volta de longe*⁴ (DE LIBERA, 1992, p. 155). Os motivos desse destino remoto da filosofia medieval são vários. Mas talvez todos remetam, de certa maneira, para um tipo de cultura que se desenvolveu durante o Iluminismo, sobretudo na França. Em 1735, por exemplo, o marquês Gilbert-Charles Le Gendre de Saint-Aubin classificou a filosofia medieval como um “artigo de importação” (*Ibidem*), sendo para a “vida do espírito o que o gótico era para a arte – uma corrupção do gosto francês, nascida das cruzadas, do saque do Bizâncio e da descoberta do aristotelismo árabe”⁵ (*Ibidem*). Há, nessa crítica, três pontos a se considerar. O primeiro salta aos olhos: a filosofia medieval não é *cosa nostra*⁶ – vem de fora, é artigo de importação. Nota-se aí, é claro, um apreço por certa cultura francesa, em oposição a uma suposta *aculturação* promovida pela filosofia medieval, como se ela não fosse um

4 “S’il n’est pas sûr que le Moyen Âge soit en train de revenir, le seul fait qu’on puisse se poser la question prouve assez qu’il revient de loin”.

5 “(...) article d’importation, elle était à la vie de l’esprit ce que le gothique était à l’art – une corruption du goût français, née des croisades, du sac de Byzance et de la découverte de l’aristotélisme arabe”.

6 E se não era coisa para o iluminista francês do século XVIII, será para o brasileiro do século XXI? Note bem: se a filosofia medieval era estrangeira na França, seria mais do que estranha ao Brasil: para nós ela é, literalmente, pré-histórica! Mas isso, obviamente, requer discussão: que o filósofo possa ser pré-histórico, isto é, de um tempo anterior à nossa própria história, é indiscutível; mas que determinado tipo de filosofia possa receber a pecha de velho, atrasado, fora de nossos tempos, isso exige muita discussão. Pois buscaremos fazê-la no decurso do texto, embora não prometamos, é claro, esgotar o tema ou mesmo dar uma resposta completa. É interessante, sobretudo, que se perceba a importância e a atualidade da questão.

pensamento genuinamente nacional, mas *estrangeiro*; o marquês Le Gendre denunciava, assim, uma “primeira aculturação, essa de 1204, com a chegada dos comentadores árabes nas bagagens dos vencedores do Bizâncio”⁷ (DE LIBERA, 1992, p. 156). Logo em seguida, o marquês fala de uma segunda, dois séculos depois. “Para ele, até o século XV, todo o mal continua a vir do oriente: ao primeiro choque cultural, sucede, então, um segundo – o êxodo dos gregos refugiados na Itália após a tomada de Constantinopla pelos turcos”⁸ (*Ibidem*). Ao lado dessa aculturação, há também o caráter *penoso* da filosofia medieval. Ela não é fácil: machuca o espírito, pesa os ombros e a cabeça. Não é para menos: o *corpus* medieval é excessivo, volumoso, gigantesco, “obscuramente dedicado à poeira, como uma rota traçada sobre os platôs desolados: muitos livros, muitas páginas, muitos quilômetros”⁹ (*Ibidem*). Os vinte e um volumes *in-fólio* de Alberto, o Grande, ou os doze de João Duns Escoto, ou os dezessete atribuídos a São Tomás de Aquino – sim, é interminável. E todos esses livros escritos em... latim. O que nos permite dizer que, se o vivaz idealismo transcendental fala o vivíssimo alemão, a moribunda filosofia medieval fala o morto latim. E é evidente que uma filosofia falar uma língua morta não ajuda em sua difusão.

A crítica de Le Gendre, enfim, tem por trás o espírito de seu tempo. Seria estranho o Iluminismo, tão anticlerical quanto era, ter apreço pelo estudo da filosofia medieval. E aqui tocamos num dos temas que mais torna difícil a compreensão da filosofia medieval enquanto filosofia propriamente dita, digna do estudo de um iluminista ou mesmo de um filósofo ou

7 “Le Gendre dénonçait une première acculturation, celle de 1204, l’arrivée des commentateurs arabes dans les bagages des vainqueurs de Byzance”.

8 “Pour lui, jusqu’au XVe siècle, tout le mal continue à venir d’Orient: au premier choc culturel en succède donc un second – l’exode des Grecs réfugiés en Italie après la prise de Constantinople par les Turcs”.

9 “(...) obscurément vouée à la poussière, comme une route traçant sur des plateaux désolés: trop de livres, trop de pages, trop de kilomètres”.

historiador contemporâneos: a maioria de seus autores é constituída por religiosos, assim classificados por serem pensadores que, em linhas gerais, procuram justificar, por meio da filosofia, posturas religiosas e, na maioria das vezes, posturas cristãs¹⁰. Se nos for permitido seguir a distinção de José Carlos Estêvão, podemos dizer que filosofia e religião são metodologicamente excludentes:

A filosofia, por definição, só admite a argumentação racional e exclui qualquer concessão à autoridade (como já dizia Aristóteles paradigmaticamente: ‘sou amigo de Platão, mas mais amigo da verdade...’). A Religião, por sua vez, deve prescindir da razão e afirmar a autoridade (do ‘Livro’ e/ou da hierarquia religiosa): o dogma expressa a revelação de um mistério inapreensível racionalmente e afirmado pela fé. Então, como ser simultaneamente filósofo e religioso?¹¹ (ESTÊVÃO, 2011, p. 18)

10 É isso que dá subsídio, aliás, para Gilson falar de uma *filosofia cristã* e até mesmo escrever uma história sobre ela. É claro que assim o historiador corre o risco de tratar de maneira generalizada um extenso período do pensamento filosófico. Como árabes (como Avicena) e judeus (como Avicébrão) se situariam nessa qualificação, por exemplo? De fato, esse é o risco que se corre quando se busca ler a história da filosofia em, podemos dizer, grandes envergaduras. Mas Gilson não é ingênuo: sabia o risco que estava correndo. Em seu *O Filósofo e a Teologia*, o historiador comenta, por exemplo, a respeito d’*O Espírito da filosofia medieval* afirmando que “não se tratava de descrever essa filosofia, supostamente única, que se nomeava ‘a escolástica’ e que se considerava o bem comum dos mestres da Idade Média. O estudo do pensamento cristão já estava bastante avançado para que se pudesse ainda imaginar uma filosofia, uma e a mesma, que teriam ensinado em comum Santo Anselmo, São Tomás de Aquino, São Boaventura, João Duns Escoto e Guilherme de Ockham. Por outro lado, era evidente que, embora colocassem em operação filosofias diferentes, que explicam, aliás, que suas teologias são diferentes, esses mestres estavam de acordo quanto à verdade da revelação cristã recebida pela fé. Logo, eles tinham acesso à mesma verdade religiosa por vias filosóficas diversas, e esse acordo fundamental contribuía para conferir uma espécie de unidade ao conjunto dessas doutrinas, não somente na letra das conclusões, mas no espírito da pesquisa” (GILSON, 2015, p. 182). E é nesse sentido que acreditamos ser, em certa medida, lícito colocar os autores medievais sob uma mesma qualificação, qual seja, a de autores religiosos. Seguindo a qualificação de Paul Vignaux, também poderíamos dizer, agora sem recorrer necessariamente ao cristianismo, que, em linhas gerais, a Idade Média “trata do homem em função de Deus”. Assim Vignaux nos diz: “Em certos casos, a especulação medieval discutiu sobre o homem, mas ordinariamente raciocinou sobre Deus. Para os medievais, ambas estas considerações – Deus e o homem – se uniam estreitamente. A Idade Média trata do homem em função de Deus, de quem o homem é imagem (...)” (VIGNAUX, 1941, p. 12). E nesse sentido podemos, sim, dizer que todos os seus autores são religiosos. Cf. ESTÊVÃO, 2011, p. 19.

11 A propósito, Gilson, na introdução d’*A filosofia na Idade Média*, nota não apenas a filosofia jus-

Não é nosso intento responder a essa questão. Na verdade, muitos já a responderam, e de forma bem-sucedida. Referência imediata para os autores medievais, o autor das *Confissões*, Santo Agostinho¹², é exemplo disso, a ponto até de merecer o belo estudo de Moacyr Novaes, *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*, cuja introdução já nos diz que:

Confessar e retratar-se¹³ são duas formas de exercício da razão,

.....
 tificando posturas religiosas ou, mais exatamente, posturas cristãs, mas também o discurso cristão, em sua gênese, aparentemente rico em termos filosóficos. É claro que, muitas vezes, havia nesse uso uma mudança no sentido do termo. Nas palavras do próprio autor: “O cristianismo é uma religião; empregando por vezes termos filosóficos para exprimir sua fé, os escritores sacros cediam a uma necessidade humana, mas substituíam o sentido filosófico antigo desses termos por um sentido religioso novo” (GILSON, 1995, p. XV).

12 Sim, Agostinho é um autor do século IV e, não, não é um autor medieval. Mas é preciso que tenhamos em mente a permanência de Agostinho na filosofia medieval. É preciso que lembremos que Abelardo, um autor do século XII, sofre duras penas quando tenta se desfazer da maneira de se ensinar a doutrina cristã a partir das explicações dos Pais da Igreja, principalmente Agostinho (cf. ESTÊVÃO, 2015, p. 28). Além disso, não faltam citações de Agostinho em Tomás de Aquino, por exemplo, um autor do século XIII (cf. VIGNAUX, 1941, p. 130). Se levamos em conta que a distância que separa Tomás de Agostinho (nove séculos) é maior do que a distância que nos separa de Tomás (oito séculos), é inegável que Agostinho, apesar de tardo-antigo, não faltava aos congressos medievais... Há ainda quem mostre como não se entende o Aristóteles de Duns Escoto, um autor que vive até o século XIV (cf. VIGNAUX, 1941, p. 162), sem Agostinho (vide “One single yet manifold soul. Augustine’s *De trinitate* and Aristotle’s *De anima* in John Duns Scotus’ doctrine of intellection”. In: *Medioevo*, Padova, 38, 2012).

13 Uma questão que se pode colocar é se *confessar* e *retratar-se* dizem respeito à fé ou à razão. Essa questão é, sem sombra de dúvida, muito difícil de responder numa nota. Mas podemos ensaiar aqui uma resposta, mesmo que seja parcial e nem tenha a pretensão de ser original. Moacyr Novaes notará que a “unidade da obra [de Agostinho] parece dever-se precisamente à reiteração de uma concepção de filosofia como exercício permanente da razão, exercício em vista da transcendência, mediante aquilo que é acessível à condição humana” (NOVAES, 2009, p. 13). Note que os recursos utilizados por Agostinho teriam, nesse sentido, um caráter racional. No entanto, Agostinho não desenvolve um sistema, não propõe uma nova doutrina. “Se há uma doutrina”, Novaes nos diz, “esta será para Agostinho não a sua própria, mas antes a doutrina cristã; o filósofo entenderá que sua tarefa é a permanente inquirição, em vista da elucidação daquela doutrina” (*Ibidem*). Ora, essa doutrina, a cristã, depende da verdade revelada, é o que está na Sagrada Escritura. Obviamente a prática dessa doutrina depende, em primeiro lugar, da fé. No livro X das *Confissões*, Agostinho nos dirá, por exemplo: “Com efeito, eis que amas a verdade, porque quem a pratica vem à luz. Quero praticá-la diante de ti [Deus] em meu coração pela confissão, e diante de muitas testemunhas pelos meus escritos” (X i 1). Utilizamos a tradução de Lorenzo Mammi, no prelo). Veja que a prática da verdade se dá em Deus pela confissão. Mas ela tem um caráter racional, na medida em que essa ver-

porque consistem num exame reiterado da sua insuficiência, ao mesmo tempo em que se inscrevem na filosofia, ao subordinar a consciência dos limites à procura de uma sabedoria transcendente. (NOVAES, 2009, p. 15)

E completa dizendo que “até mesmo a *confissão de louvor* é indissociável da *confissão do pecado*” (*Ibidem*). Todavia, para que não nos restringamos apenas às heranças dos medievais, bem podemos mostrar que essa conciliação foi feita também por um autor do século XIII. Tomás de Aquino, o autor da *Suma de Teologia*, ziguezagueia entre a razão e a fé na *Súmula*

.....
dade exige uma inquirição. Pouco antes, por exemplo, Agostinho dissera, na possibilidade própria do modo subjuntivo: “Que te conheça, meu conhecedor, *que te conheça como sou conhecido*” (X i 1). É preciso tomar consciência desse movimento em direção ao conhecimento de Deus. Brachtendorf dirá sobre isso que “há uma tendência para Deus, que não surge por causa da experiência, mas pertence à natureza racional do homem. Essa razão é, porém, universal, de modo que todo homem anseia por Deus naquela forma fundamental que se expressa na inquietude do coração. Esse anseio leva a uma procura de Deus e deve, por isso, como toda procura, possuir um conhecimento de seu objetivo. De acordo com Agostinho, todos os homens buscam Deus dessa maneira. Por isso, toda pessoa, ainda antes de entrar em contato com uma pretensão de revelação histórica, precisa ter um conhecimento de Deus” (BRACHTENDORF, 2008, p. 207). Nota-se, portanto, um caráter duplo, que permite caracterizar a confissão não apenas pela fé, mas também pelo exercício da razão. A doutrina é a cristã, a verdade é a revelada, mas não está isenta de interrogações, como a interrogação direcionada a Deus: “Mas o que amo, quando te amo?” (X vi 8). A questão é, agora, que relação há entre a confissão e a retratação. Novaes nos dirá que, em vista da concepção de filosofia como exercício da razão, “é relevante que Agostinho tenha escrito sempre de modo a sublinhar as dificuldades, mais do que para oferecer soluções. Em sua obra, destacam-se dois títulos, as *Confissões* e as *Retratações*. (...) Assim, em primeiro lugar, ao invés de oferecer uma doutrina a ser seguida, o Bispo de Hipona se corrige, se retrata minuciosamente. Em segundo lugar, ao invés de se fazer exemplo a ser seguido, o bispo confessa a sua miséria” (NOVAES, 2009, p. 14-15). Também comparando as *Confissões* às *Retratações*, Teodoro C. Madrid, na introdução à edição espanhola das *Retratações*, percebe certo paralelismo: “O que ali [nas *Confissões*] confessa diante de Deus e dos homens sobre sua vida, aqui nas *Retratações* confessa também diante de Deus e diante dos homens sobre seus escritos com a mesma sinceridade, humildade, desprendimento e responsabilidade” (MADRID, 1995, p. 927). Esse mesmo paralelismo é levado em consideração no prólogo de Angel C. Vega à edição espanhola das *Confissões* (VEGA, 2005, p. 12). E assim também nos dirá Madec na introdução à edição italiana das *Retratações*: “As duas obras certamente trazem a profunda personalidade de Agostinho, revelando-a; uma e outra são o resultado de um poderoso impulso interior” (MADEC, 1994, p. XI). Esperamos, assim, que tenhamos esclarecido, minimamente, o sentido da confissão e da retratação e a relação que encerram entre si. Para mais aprofundamento, recomendamos a leitura dos comentários citados.

contra os *gentios*. Enquanto no capítulo I alterna entre citações dos *Tópicos* e da *Metafísica* de Aristóteles e de versículos dos Evangelhos, no capítulo II assume que, contra quem não compartilha da “fé católica” (AQUINO, 1996, p. 132), resta “recorrer à razão natural, à qual todos devem necessariamente aderir” (*Ibidem*). No entanto, pela fé, vale a ressalva: “Acontece, porém, que a razão natural pode enganar-se nas coisas de Deus” (*Ibidem*). E esse ir e vir entre a necessidade da fé e o momento oportuno do uso da razão é bem condensado no último parágrafo do capítulo II:

No estudo atento que faremos de determinada verdade particular, mostraremos quais os erros que esta verdade exclui, e ao mesmo tempo exporemos como esta verdade, estabelecida pela via demonstrativa, concorda com a fé da religião cristã. (AQUINO, 1996, p. 132)

Demonstrar sim, mas para concordar com a fé da religião cristã. Ora, isso não seria a filosofia a serviço da teologia (ESTÊVÃO, 2011)¹⁴? A pergunta, é claro, é retórica.

E por que resolvemos citar esses trechos? Porque se a resposta à pergunta que dispõe de como é possível ser filósofo e religioso não enseja problema nesta exposição, ou, podemos dizer, não nos parece um problema nem para o religioso nem para o filósofo, é, contudo, ocasião de problema para o leitor de filosofia. A louvação de Deus, a religião, a teologia, por exemplo, resultam, muito frequentemente, em certos embaraços por parte daquele que tem por intenção recolher do interior do texto aquilo que ele considera filosofia. O embaraço levará a um tipo de tratamento do texto, que, por sua vez, fará o leitor tomar certas decisões. Essas decisões, em geral, dizem respeito à abordagem de elementos aparentemente não filosóficos. *Aparentemente*, é claro, porque tomá-los por isto ou aquilo, man-

¹⁴ Cf. p. 19.

tê-los no texto como ocasião da reflexão filosófica ou tomá-los por sobras e optar por separar “o joio do trigo” é o que determinará a abordagem. E é claro que a escolha por determinada abordagem – e a justificativa dessa escolha – resulta em debates.

Ora, o próprio *retorno* da filosofia medieval implicaria, necessariamente, uma primeira decisão no que toca à leitura dos textos que a compõem. E podemos dizer que, se hoje a filosofia medieval é objeto de estudos, ela o deve justamente à França de 1845, e mais especificamente, como nos diz Alain de Libera (1992)¹⁵, a Victor Cousin, que editou Pedro Abelardo em 1836, 1849 e 1859, e à Academia das ciências morais e políticas, que, em 1845, colocou em circulação uma *história da filosofia escolástica* e, depois, em 1856, uma *filosofia de São Tomás de Aquino*. A visão da Academia era muito precisa: era a de Victor Cousin, que impôs um programa narrativo que se revelou, segundo De Libera, de uma surpreendente constância. O volume da história da filosofia escolástica deveria “(1) se manter na ‘grande época’ (os séculos XIII e XIV), (2) ter ‘uma atenção toda particular’ ao conflito entre realistas, conceitualistas e nominalistas, (3) procurar ‘a parte errada e sobretudo a parte verdadeira que esses sistemas e essas escolas podem conter’, (4) ‘liberar (...) o que podia ainda ser aproveitado pela filosofia de nosso tempo’, (5) enfim, ‘limitar-se ao domínio da filosofia propriamente dita e (...) permanecer estranho ao da teologia, ao menos no que permitirá a ligação íntima dessas duas ciências na Idade Média”¹⁶ (*Ibidem*). Podemos,

¹⁵ Cf. p. 158.

¹⁶ “Le volume d’histoire de la philosophie scolastique devra (1) s’en tenir à la ‘grande époque’ (les XIII^e et XIV^e siècles), (2) porter ‘une attention toute particulière’ au conflit entre réalistes, conceptualistes et nominalistes, (3) chercher ‘la part d’erreur et surtout la part de vérité que ces systèmes et ces écoles peuvent contenir’, (4) ‘dégager (...) ce qui (...) pourrait encore être mis à profit par la philosophie de notre temps’, (5) enfin, ‘se renfermer dans le domaine de la philosophie proprement dite et (...) rester étranger à celui de la théologie, autant du moins que le permettra le lien intime de ces deux sciences au Moyen Âge.’”

então, concluir, em primeiro lugar, que na história de Victor Cousin não há espaço para a Patrística do século IV, de Agostinho, referência imediata para os autores medievais, nem para filósofos como os da Escola de Chartres do século XI, que tanto influenciaram nominalistas como Abelardo¹⁷. Na verdade, há espaço apenas para a fase posterior à recepção latina dos textos de Aristóteles. Também podemos concluir que Cousin considerava, talvez seguindo o discutível modelo estabelecido durante o Iluminismo, que a *querela dos universais* era o que mais interessava à filosofia medieval¹⁸ (DE LIBERA, 1992)¹⁹. Além disso, a abordagem de Cousin era das mais higienizantes: tire o que é teologia, verifique o que é falso e destaque o que é verdadeiro e proveitoso para o nosso tempo.

Mas parece que isso é um tipo de história da filosofia medieval do século XIX. Segundo Alain de Libera, sim, começa no século XIX, mas há abordagens muito semelhantes a essa atualmente. É aqui que começa a controvérsia entre Alain de Libera e Claude Panaccio, que teve a sua origem na introdução da chamada *abordagem analítica* na historiografia da filosofia medieval, consensualmente identificada com a publicação, em 1982, do *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (KRETZMANN; KENNY; PINGORG, 1982) e, mais especificamente, no contexto da recepção da obra de Panaccio *Les Mots, les Concepts et les Choses: La Sémantique de Guillaume d'Occam et le Nominalisme d'aujourd'hui* (PANACCIO, 1991). Panaccio diz, a respeito do livro, que seu objetivo era pôr certos aspectos do pensamento de Ockham em discussão com certos aspectos da filosofia analítica, focando em filosofia da linguagem, da mente e em ontologia, contribuindo assim

17 Para aprofundamento no tema, recomendamos com entusiasmo o livro de José Carlos Estêvão *Abelardo e Heloísa*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2015.

18 Se se perguntasse ao iluminista Condillac, por exemplo, qual é a fonte de todo o pensamento da Escolástica, a resposta seria simples: é a *questão dos universais*.

19 Cf. p. 157.

para a discussão de problemas filosóficos atuais (PANACCIO, 1994). Como ele mesmo introduz em *Les mots, les Concepts et les Choses*:

Minhas próprias opções são as seguintes. Eu me interesso sobretudo pelas discussões da filosofia analítica contemporânea que giram em torno da questão do nominalismo e me pergunto se o pensamento de Ockham, devidamente *reconstruído*, tem algo de positivo para trazer a ela (...). Minha hipótese de trabalho é que o ocamismo, focalizado também em torno da economia ontológica e da análise lógico-semântica, se presta a uma interpretação que maximize, sem violência, o interesse pelo programa nominalista contemporâneo. Eu procurarei identificar, a partir de uma leitura de Ockham que eu desejo que seja atenta e respeitosa, o esboço de uma abordagem fecunda dos problemas do nominalismo tais como eles se colocam hoje²⁰. (PANACCIO, 1991, p. 19)

O que tem destaque nessa proposta, a nosso ver, é a atitude de interpretação com vistas aos problemas contemporâneos da filosofia, e a *reconstrução* da filosofia de Ockham com o intuito de separar elementos que, como disse o autor, tenham interesse para o nominalismo contemporâneo. Atitude para com a história da filosofia que tanto Panaccio quanto De Libera classificam como analítica. A crítica de De Libera a essa abordagem começa justamente focando em suas pretensões contemporâneas, na referência ao “nominalismo de hoje”, que, segundo ele, leva a certas escolhas. A principal delas é colocar a “teologia entre parênteses”²¹ (*Ibidem*), separá-la do conjunto da obra, pô-la de lado. E para defender a crítica, De Libera

20 “Mes propres options sont les suivantes. Quant au fond, je m'intéresse aux discussions de la philosophie analytique contemporaine autour de la question du nominalisme et je me demande si la pensée d'Occam, dûment reconstruite, a quelque chose de positif à y apporter (...). Mon hypothèse de travail est que l'occamisme, axé lui aussi autour de l'économie ontologique et de l'analyse logico-sémantique, se prête à une interprétation qui maximise, sans violence, l'intérêt pour le programme nominaliste contemporain. Je chercherai à dégager, d'une lecture d'Occam que je voudrais minutieuse et respectueuse, l'esquisse d'une approche féconde aux problèmes du nominalisme tels qu'ils se posent aujourd'hui”.

21 “(...) mise entre parenthèses de la théologie”.

usa as palavras do próprio Panaccio (*Ibidem*):

Eu vou me concentrar sistematicamente no curso da operação que, no ocamismo, se orienta a um pensamento naturalista, como se fala de ‘naturalismo’ a propósito de Dewey ou de James, isto é, de um pensamento para o qual as únicas relações admitidas sejam aquelas que se unem aos objetos naturais do mundo material: proximidade ou afastamento espaço-temporal, causalidade, semelhança, etc.²² (*Ibidem*)

Segundo De Libera (PANACCIO *apud* DE LIBERA, 1992, p. 159), Panaccio certamente reconhece que “Ockham admite em teologia uma dimensão sobrenatural”²³, mas considera que a dimensão do que ele chama de *potentia dei ordinata*, dita de outro modo como a ordem do possível natural, ou a organização autônoma que “Deus em sua toda-potência resolveu imprimir no mundo”²⁴ (*Ibidem*), ou a ordem que “é suficiente na prática para edificar uma ciência da natureza”²⁵ (*Ibidem*), permite, em suma, isolar no ocamismo “uma filosofia rica e ainda estimulante, correspondente ao domínio do ser em que se pode ‘confinar o saber profano’”²⁶ (*Ibidem*). Talvez seja, segundo De Libera, uma violência analítica à letra medieval. Mas é mais justo dizer que Panaccio permaneceu na perspectiva aberta pelos concursos de 1845 e que respondeu, à sua maneira, ao último requisito da Academia. Assim, Panaccio, distinguindo duas “dimensões” em teologia, uma sobrenatural (o espaço da potência divina absoluta), outra natural

22 “Je privilégierai systématiquement au cours de l’opération ce qui, dans l’ocamisme, va dans le sens d’une pensée *naturaliste*, comme on parle de ‘naturalisme’ à propos de Dewey ou de James, c’est-à-dire d’une pensée pour qui les seules relations admissibles sont celles qui unissent entre eux les objets naturels du monde matériel: proximité ou éloignement spatio-temporel, causalité, ressemblance, etc.”

23 “(...) Occam admet en théologie une dimension surnaturelle”.

24 “(...) Dieu dans sa toute-puissance a résolu d’imprimer au monde”.

25 “(...) suffit en pratique pour édifier une science de la nature”.

26 “(...) confiner le savoir profane”.

(o espaço da potência divina ordenada), acredita ou está afeito a acreditar que a escolha pela consideração do único natural possível – a ordem determinada pela potência divina ordenada – é “colocar a teologia entre parênteses”²⁷ (*Ibidem*). Pouco importa se essa escolha seja típica de um filósofo analítico ou que seja um exemplo perfeito da “concepção anglo-saxã” da história da filosofia. O que importa para De Libera é o que conduz o autor a escolher esse método, que permanece alinhado ao programa de 1845: Panaccio, sentindo-se chamado a decidir entre o que ele chama de “as exigências da fidelidade” e as “exigências de relevância filosófica”²⁸ (*Ibidem*), opta por arrancar objetos entregues à história ao mero fascínio estético ou, o que vem a ser o mesmo, à entomologia cultural, e cede à sua “pretensão mais premente: dizer algo verdadeiro”²⁹ (*Ibidem*). Desse modo, partindo da premissa de que os “filósofos sempre desenvolveram as teses e as apoiaram, em geral, pelos argumentos”³⁰ (*Ibidem*), Panaccio não quer tanto “encontrar considerações perdidas” (o que é tal e tal obra aos olhos de seus contemporâneos), mas o que tem valor, através dos séculos, em tal estratégia conceitual ou tais redes de argumentos para “todo interlocutor racional possível”³¹ (*Ibidem*).

Nessa perspectiva, a atualidade da Idade Média não está no *conteúdo atual* do pensamento que nela se desenvolveu, mas no fato de que alguns medievais produziram teses filosóficas fazendo uso de argumentos. Em vista disso, é porque os objetos filosóficos medievais são teses que a história é possível e que ela tem uma significação filosófica. E, por isso, se o trabalho

27 “(...) mise entre parenthèses de la théologie”.

28 “(...) ‘les exigences de la fidelité’ et celles de la ‘pertinence philosophique’”.

29 “(...) prétention la plus pressante: celle de dire quelque chose de vrai”.

30 “(...) les philosophes ont toujours avancé des *thèses* et qu’ils les ont soutenues, en général, par des *arguments* (...)”.

31 “(...) tout interlocuteur rationnel possible”.

do historiador da filosofia é debater teoricamente as teses de tal autor da Idade Média, é preciso, em primeiro lugar, reconstruí-las como teses, ou seja, “traduzi-las num idioma filosófico de hoje”³² (*Ibidem*). É essa tradução, essa reconstrução, que constitui o preâmbulo de toda implementação dos enunciados do passado, os pressupostos mais evidentes da atitude, estando a inteligibilidade e a comensurabilidade das “questões e respostas” veiculadas pelo discurso de tal autor com os nossos – pressupostos estes que, como diz De Libera, “alguns julgariam difíceis de admitir como tais”³³ (*Idem*, p. 160). Permaneceria, por exemplo, o polêmico ponto que, segundo De Libera, une todos os historiadores analíticos: “a ideia de que os filósofos têm teses e que, uma vez fixada a sua significação, essas teses são suscetíveis de ser verificadas ou falseadas”³⁴ (*Idem*, p. 160-161). O pressuposto que permite essa atitude que aparentemente coloca qualquer filósofo em um contexto absoluto e atemporal é a ideia de que há uma estabilidade no mundo, que nos aproxima, em termos semânticos, do mundo da Idade Média. Mesmo que Panaccio reconheça que ‘do século XIV ao século XV, as regras do discurso teórico variaram consideravelmente com os contextos institucionais’, permaneceram “estáveis alguns aspectos do mundo, da linguagem e do pensamento”³⁵ (*Ibidem*). É justamente essa noção de estabilidade do mundo que, segundo De Libera, abre para o analítico “a possibilidade indefinida de *confrontações históricas*”³⁶ (*Ibidem*), que levam, necessariamente,

32 “(...) traduire dans un idiome philosophique d'aujourd'hui”.

33 “(...) présupposés que certains jugeront difficiles à admettre comme tels.”

34 “Reste le point commun à tous les historiens <analytiques>: l'idée que les philosophes ont des thèses et que, une fois fixée leur signification, ces thèses sont susceptibles d'être vérifiées ou falsifiées.”

35 “Même si, comme le reconnaît Panaccio, <du quatorzième au vingtième siècle, les règles du discours théorique ont considérablement varié avec les contextes institutionnels>, les thèses en question portant ‘le plus souvent sur certains aspects stables du monde, du langage ou de la pensée.’”

36 “(...) une possibilité indéfinie de *confrontations* historiques débouchant nécessairement sur ce que l'*aficionado* appelle d'instant de la vérité.”

ao que Panaccio chama de “instante da verdade”. É sobretudo contra esse pressuposto teórico que De Libera luta, afirmando que a dita “continuidade fenomenal” do mundo é fruto de um preconceito que nos leva “a crer que os antigos *viam* o mundo como nós o vemos”³⁷ (*Ibidem*). Em contrapartida, De Libera assume um *relativismo histórico*, que toma qualquer tese como relativa ao mundo que a viu nascer, e a afirma, ao mesmo tempo, em conjunto com esse mundo. *Toda tese filosófica é, segundo De Libera, uma tese de mundo*³⁸ (*Ibidem*). A consequência mais destacada desse relativismo histórico é a tese do *holismo semântico dos conceitos*, alargado às teses e aos problemas filosóficos. A abordagem de Alain de Libera pode ser, com isso, chamada de *reconstituição histórico-filosófica* de problemas, teorias e teses. Nesse tipo de abordagem, importa, sobretudo, perceber a gênese histórica e teórica das teses e dos problemas de modo a apreender o seu significado para os *próprios autores e para o desenvolvimento teórico e conceitual da filosofia*. Para tal,

o historiador deve atender ao contexto de produção das obras, aos debates no seio dos quais elas tiveram lugar, aos fatores teóricos (internos e externos) que concorreram para a emergência de uma dada teoria, argumento ou problema, às condicionantes socioculturais, e ao estado de evolução das ciências, e do saber em geral, no período histórico em causa. (SANTOS, 2004, p. 349)

O método de reconstituição consiste essencialmente, segundo De Libera, numa investigação do tipo *arqueológica*³⁹. A classificação do tipo de abordagem em *histórico-filosófica* (ao lado de uma do tipo *analítica*) se enquadra na classificação dos “quatro tipos de historiografia da filosofia”

37 “(...) à croire que les Anciens voyaient le monde comme nous le voyons.”

38 “Toute thèse philosophique est une thèse du monde.”

39 Exemplos notáveis desse tipo de trabalho de *reconstituição histórico-filosófica* de um dado tema ou problemática são as mais recentes obras do próprio De Libera: *La Querelle des Universaux – de Platon à la fin du Moyen Âge* (1996), *L'Art des Généralités – Théories de l'Abstraction* (1999), *La Référence Vide – Théories de la Proposition* e a monumental e ainda em desenvolvimento *L'Archéologie du sujet*.

desenvolvida por Richard Rorty em seu texto *The historiography of philosophy: four genres*⁴⁰ (RORTY, 1984), e, de certa forma, situa-se ao nível da historiografia filosófica que corresponde, com as devidas ressalvas, à máxima de Quentin Skinner: “Nenhum agente pode consequentemente ser dito como aquele que pretendeu ou fez algo que ele nunca poderia ter admitido como aceitável enquanto uma descrição correta do que ele deveria ter pretendido ou feito”⁴¹ (SKINNER, 1969, p. 28).

Até aqui está claro que demos muita voz a Alain de Libera e que fomos injustos com Claude Panaccio. E continuaríamos a ser se não lhe dêssemos o direito à resposta, que foi dada no artigo *De la reconstruction en histoire de la philosophie*, em que Panaccio não apenas defende a *reconstruction teórica*, como também responde aos dois problemas que mais frequentemente são levantados, a título de objeção, contra sua proposta de tratamento do pensamento de Ockham e que também foram levantados por De Libera: 1º) “Pode-se, verdadeiramente, sem se enganar, não recuperar de um sistema filosófico do passado senão *alguns* de seus aspectos, como eu pretendi, notadamente, deixar inteiramente de lado todo o conteúdo teológico da obra de Ockham?”⁴² (PANACCIO, 1994, p. 173-174) e 2º) “Pode-se, sem inevitavelmente cair num intolerável anacronismo, fazer discutir sobre um mesmo terreno um filósofo de uma época e de uma cultura passadas com nossos contemporâneos mais imediatos?”⁴³ (*Ibidem*).

40 Ao lado dessas duas classes, haveria, segundo Rorty, as versões “doxográfica” e “teleológica” da historiografia filosófica.

41 “No agent can eventually be said to have meant or done something which he could never be brought to accept as a correct description of what he had meant or done”.

42 “1) Peut-on vraiment, sans se leurrer, ne récupérer d'un système philosophique du passé que certains de ses aspects, comme j'ai prétendu, notamment, laisser entièrement de côté tout le contenu théologique de l'oeuvre d'Ockham?”

43 “2) Peut-on, sans inévitablement sombrer dans un intolérable anachronisme, faire discuter sur un même terrain un philosophe d'une époque et d'une culture révolues avec nos contemporains les plus immédiats?”

Antes de responder a essas questões, vejamos o que Panaccio (*Idem*, p. 173) diz exatamente sobre seu método: o que vem a ser essa *reconstrução*? Em primeiro lugar, Panaccio nos dirá que “ela corresponde (...) a uma tarefa da qual – sob diversas formas, é claro – nenhum historiador da filosofia pode pretender se esquivar”⁴⁴. No entanto, Panaccio não é, de modo algum, um radical. Admite, logo de partida, que há mais de um método correto em história da filosofia. Prova disso é que, até antes de começar a nos detalhar o método de *reconstrução teórica*, fala-nos do que ele chama de *narrativa explicativa* (*récit explicatif*), que, ao lado da reconstrução teórica, constitui os dois tipos fundamentais de métodos que se pode usar em história da filosofia. Ambos estão, como veremos, intimamente associados.

A narrativa explicativa, em seu sentido mais geral, estabelece um cenário que se desenvolve historicamente e causalmente. Esse cenário, *diacrônico* e *causal*, é o que representará a ocorrência em *tal momento* de *tal* ou *tal fenômeno intelectual*. O fenômeno em questão pode ser tanto amplo quanto estreitamente circunscrito no que o investigador deseja: pode ser tanto a aparição da filosofia na Grécia nos séculos VI, V e IV a. C. quanto, em outro extremo, o uso de tal palavra por tal autor em tal passagem de tal ou tal livro, como, por exemplo, os princípios de uma *dedução transcendental* no §13 da *Crítica da Razão Pura* de Kant. Entre esses dois tipos de narrativa explicativa há todos os degraus intermediários imagináveis. O que é importante para uma narrativa explicativa é que o fenômeno escolhido seja colocado no interior de uma *história* e que alguns de seus antecedentes cronológicos permitam que se explique o papel causal de sua aparição. A causalidade em questão também pode situar-se em níveis distintos, já que pode ir da:

44 “Elle correspond, je crois, à une tâche que – sous diverses formes, bien sûr – aucun historien de la philosophie ne peut prétendre esquisser tout à fait.”

Determinação sociológica dos historiadores ditos externalistas até a explicação intencional mais padronizada ('Kant queria alcançar tal objetivo, ele acreditava nisto ou naquilo, e *é porque* ele escreveu tal livro, tal parágrafo, tal frase...'), passando pela explicação psicanalítica individual, pelo jogo diacrônico das influências ou das reações, pela descrição das correntes de pensamento de uma dada época, e assim por diante.⁴⁵ (PANACCIO, *Idem*, p. 175)

Se, ao contrário, o historiador pretende apresentar, sob uma forma racional, o *conteúdo* de tal ou tal doutrina do passado, seja ela individual ou coletiva, não estará fazendo uma narrativa explicativa, mas sim uma reconstrução teórica. Essa noção se aplica, ainda, tanto à análise conceitual de qualquer passagem textual quanto às unidades doutrinárias de grande envergadura, como a filosofia cristã considerada como um todo, o idealismo alemão ou o marxismo. Panaccio (*Ibidem*) nos dirá que:

O que caracteriza a abordagem é, dessa vez, colocar em evidência os relatos lógicos ou conceituais entre os constituintes internos de uma teoria, em vez de suas determinantes diacrônicas, o exame de suas consequências lógicas e de suas pressuposições em vez de seu impacto real ou de seu lugar em um cenário histórico.⁴⁶ (*Ibidem*)

Na reconstrução teórica, com isso, é importante ressaltar as *pressuposições* e a *lógica constitutiva* da teoria, da tese ou do argumento e suas *consequências* no interior da teoria, da tese ou do argumento. É uma reconstrução, e não a mera apresentação de conteúdos doutrinários, por expressar melhor,

45 "(...) détermination sociologique des historiens dits externalistes à l'explication intentionnelle la plus standard ('Kant voulait atteindre tel but, il croyait ceci ou cela, et *c'est pourquoi* il a écrit tel livre, tel paragraphe, telle phrase...'), en passant par l'explication psychanalytique individuelle, le jeu diachronique des influences ou des réactions, la description des courants de pensée d'une époque donnée, et ains de suite".

46 "Ce qui caractérise l'approche, cette fois, c'est la mise en évidence des rapports logiques ou conceptuels entre les constituants internes d'une théorie, plutôt que de ses déterminants diachroniques, l'examen de ses conséquences logiques et de sa place dans un scénario historique".

segundo Panaccio, o papel ativo do historiador ou do comentador, na medida em que “a exposição de uma teoria, de uma tese ou de um argumento filosófico vindos de outra época nunca é pura repetição”⁴⁷ (*Ibidem*). A base para essa atitude é, segundo Panaccio (*Idem*, p. 176), o próprio *nominalismo*:

Uma abordagem nominalista da história do pensamento deveria começar por reconhecer que os objetos dos quais ela trata nunca são senão coisas singulares espaço-temporais localizáveis: os agentes humanos, em particular, e as ocorrências discursivas que se chega a produzir.⁴⁸ (*Idem*, p. 176)

O modo como se apresentará a exposição consequente dessa atitude é, evidentemente, um discurso indireto, algo como: “A disse que p (q , r , etc.)”. Ora, uma exposição em discurso indireto é sempre formulada na linguagem de quem a reporta, e não na do locutor original. Tal operação supõe, com isso, uma *tradução*, isto é, a compreensão de filósofos do passado *em termos do presente*. E, assim, o reportador poderá enriquecer seu vocabulário com palavras que se assemelhem às do filósofo cuja filosofia ele reporta. Em vista dessa atitude, o resultado não pode ser outro senão a constituição de um novo texto, muitas vezes distante do original.

No entanto, a partir dessa exposição, será papel do historiador escolher, no texto original, os elementos que serão pertinentes para sua proposta. Essa proposta bem poderia ser, por exemplo, colocar certos aspectos do pensamento de Ockham em discussão com certos aspectos da filosofia analítica, focando em filosofia da linguagem, em filosofia da mente e em

47 “L'exposition d'une théorie, d'une thèse ou d'un argument philosophique venus d'une autre époque n'est jamais pure répétition”.

48 “Une approche nominaliste de l'histoire de la pensée devrait commencer par reconnaître que les objets dont elle traite ne sont jamais que des choses singulières spatio-temporellement localisables: des agents humains, en particulier, et les occurrences discursives qu'il leur est arrivé de produire”.

ontologia, de modo a contribuir para a discussão de problemas filosóficos atuais, como fez o próprio Panaccio. Em suma, o historiador pode ter por intenção expor determinada doutrina a um leitor de hoje, de tal maneira que a exposição se apresente como uma resposta *racional* aos problemas considerados por ele filosoficamente *interessantes*. É, nesse sentido, que Panaccio mostra que as chamadas exigências de pertinência podem ter prioridade sobre as exigências de fidelidade, o que justificaria expor a doutrina de Ockham sem se preocupar com sua teologia. Além do mais, por essa leitura, que ressalta a *lógica constitutiva*, as *pressuposições* e suas *consequências* no interior de um sistema, torna-se, segundo Panaccio, aceitável que se exima a teologia de todas as teses que não a impliquem logicamente.

Ainda que essa operação caracterize a *reconstrução teórica*, Panaccio frisa que a *narrativa explicativa* não é tão distante dela. Uma narrativa explicativa em história da filosofia procura, comumente, explicar como certas atitudes foram adotadas por certas pessoas para reportar certas doutrinas, ou como certas posições surgiram em tal tempo ou em tal lugar. Isso exige, sem dúvida, uma reconstrução das doutrinas em questão. “Em história da filosofia”, nos diz Panaccio, “não há narrativa sem reconstrução”⁴⁹ (*Idem*, p. 180). O inverso, todavia, não é necessário. É possível fazer uma reconstrução teórica independente de qualquer narrativa. É o caso da reconstrução da filosofia de Descartes feita por Martial Gueroult “segundo a ordem das razões” (GUEROULT, 2016). Reconstruções teóricas independentes de qualquer narrativa são, no entanto, mais raras. Porque uma boa reconstrução implicará, na maioria das vezes, alguma explicação diacrônica do que conduziu o filósofo a dizer o que ele disse, seus antecedentes, suas leituras, suas motivações privadas.

49 “En histoire de la philosophie, pourrait-on dire: pas de récit sans reconstruction”.

E há quem faça isso muito bem, como Étienne Gilson, cujas narrativas a respeito do papel do pensamento medieval na *formação* do sistema cartesiano “fornecem certamente sobre a lógica interna deste uma iluminação reveladora” (GILSON, E, 1930 *apud* PANACCIO, 1994, p. 181).

No entanto, ainda permanecem as questões suscitados por De Libera. Como justificar que a atitude que toma *exclusivamente* teses, pressupostos e argumentos de um filósofo, os traduz para uma linguagem contemporânea, podendo verificá-los ou falseá-los, pode se sustentar a partir de uma continuidade fenomenal do mundo? Como justificar que o que permaneceu do mundo de Ockham é suficiente para colocar as teses de Ockham em debate com os problemas de nosso mundo? Além disso, ao tomar essas teses, pressupostos e argumentos com vistas a contribuir para problemas contemporâneos, separando aquilo que não é pertinente, como não ser anacrônico? Começemos pela última questão. Panaccio é dos mais breves: tal atitude ser ou não anacrônica depende do objetivo do investigador. O de Panaccio não era, surpreendentemente, fazer *história* da filosofia medieval! Se fosse essa a intenção, o que ele fez com relação a Ockham seria um absurdo. E se o objetivo não era fazer história da filosofia medieval, não se corria o risco de cair em anacronismo e a atitude e o pressuposto de Panaccio tornam-se dos mais válidos: utilizar-se do nominalismo de Ockham para tratar de questões do nominalismo contemporâneo, destacando as teses que não são consequência direta da teologia de Ockham, e assim poder colocá-la de lado. Podemos dizer então que Panaccio está presumindo que uma história da filosofia exige, necessariamente, que se trate dos elementos *aparentemente* não filosóficos. Um projeto, por exemplo, que tivesse por intuito a desnaturalização de elementos *aparentemente* não filosóficos das *Confissões* (como o exórdio, a narrativa, a louvação), bus-

cando dignificá-los filosoficamente⁵⁰, seria indiscutível como trabalho de historiador da filosofia (e até, possivelmente, como trabalho de filósofo).

E quanto àquilo que De Libera chamou de *continuidade fenomenal* do mundo e que denunciou como sendo o preconceito de crer que os antigos viam o mundo tal como nós o vemos? Panaccio objeta afirmando que De Libera não entendeu essa noção de *continuidade*. Em primeiro lugar, ela não é fenomenal: é *real*. E isso não tem mistério nenhum: é a simples afirmação de, por exemplo, uma continuidade espaço-temporal entre o meio físico dos medievais e o nosso. As árvores, os animais, os metais tinham no século XIII a mesma estrutura orgânica ou física que os de hoje. Havia, ainda, naquele tempo, algumas realidades singulares que perduram: as montanhas, as catedrais, os castelos, as pinturas e mesmo, felizmente para o medievalista, os manuscritos. Então, quando um “filólogo”, como Alain de Libera, nos assegura que tal manuscrito, hoje mantido na Biblioteca Nacional de Paris, datado do século XIII, isso quer dizer que era *esta mesma coisa naquele tempo*, quando os medievais o colocavam em mãos. Até mesmo elementos de nossa fisiologia e de nossas faculdades cognitivas são os mesmos: em termos evolutivos, não há diferença entre o ser humano do século XIII e o do século XXI. Está certo: não vemos o mundo tal como os antigos o viam. Mas isso não importa, porque não está em questão, aqui, o sentido que os medievais davam a esse mundo, mas sim o fato de ser esse mundo o mesmo mundo a que nós damos sentido. Ao fim e ao cabo, essa continuidade *real* do mundo permite que trabalhemos com teses em termos não relativos (*toda tese é uma tese de mundo*), mas em termos absolutos: tanto as nossas teses quanto as teses dos medievais se referem ao mesmo mundo. É uma continuidade *real* porque o referente é o mesmo: este mundo do qual nós, filósofos, falamos.

50 O exemplo não é sem motivo: essa é a atual proposta de Moacyr Novaes para uma nova leitura das *Confissões* no Cepame.

Assim, são apresentadas duas abordagens possíveis de um texto filosófico, que tanto podem ser complementares quanto antagônicas. Se o filósofo é historiador, se o historiador é filósofo, isso não foi respondido. E – quem sabe? – nem seja um grande problema. É praticamente unânime que a filosofia começou em colônias gregas da Ásia Menor, há mais ou menos 2.500 anos, e que chegou até nós, brasileiros do século XXI. É certo, com isso, que a filosofia é o que se fez durante sua história, e o que é filosófico remete, senão a temas dessa história, ao menos à atitude própria daqueles que constituíram essa história. Isso nos parece explícito tanto em De Libera quanto em Panaccio: enquanto os problemas levantados por este recorrem a Ockham, de modo a responder aos problemas de nossos dias – o “nominalismo de hoje” –, a arqueologia daquele tem isso como fundamento, isto é, a leitura dos documentos históricos de maneira holística ou em sua inteireza, ainda que tenha como pressuposto que toda tese filosófica é uma tese do mundo que a viu nascer. E isso de algum modo nos permite vislumbrar aquilo que nos faculta, enquanto brasileiros do século XXI, a recorrer a essa filosofia que é, para nós, pré-histórica: a atualidade do estudo de qualquer corrente filosófica está na dependência da filosofia em relação à sua história. Isso não é trivial porque nos autoriza a vasculhar a história da filosofia na medida em que somos filósofos, historiadores. Se se poderia falar na França de um retorno da filosofia medieval, bem se pode falar, no Brasil, de uma chegada da filosofia medieval. Essa chegada não é de hoje, mas é recente. E essa dependência da filosofia com relação à história da filosofia (que permite a De Libera reclamar pela arqueologia e a Panaccio, pela possível atualização de filósofos como Ockham) é o que nos mostra que a crítica do marquês Le Gendre não parece valer na França e muito menos no Brasil. A história da filosofia, na constante referência que inevitavelmente se faz a ela, seja como historiador, seja como filósofo,

seja na reconstituição histórico-filosófica, seja na filosofia analítica⁵¹, é o que nos impede de qualificar uma filosofia como velha, atrasada, fora de nossos tempos.

É, nesse sentido, aliás, que o ponto principal aqui não é o quiproquó entre o historiador e o filósofo, mas o fato de ambos terem que ler textos. O texto pode ser o pré-socrático para Aristóteles, o Aristóteles para Tomás de Aquino, o Hume para Kant, o Descartes para Gueroult, Santo Agostinho para Gilson, Ockham para Panaccio, Averróis para De Libera – ou, simplesmente, isto que chamamos de “mundo”, que está aí, diante de nós, se propondo à leitura. É um texto cifrado, que exige uma linguagem que possa decifrá-lo⁵². Essa linguagem filósofo e historiador, um e outro, às vezes o mesmo, chamam de *filosofia*. E esse debate, é claro, talvez nos dê a sensação de que não só a filosofia, mas também a história da filosofia é um grande problema filosófico. Disso não há dúvida. A filosofia antiga, a medieval, a moderna, o idealismo alemão, e assim por diante, são quebra-cabeças sedutores, armazéns da memória de elaborações conceituais, bazares

51 É comum que se ouça que a filosofia analítica abre mão da história da filosofia. Acreditamos que é possível dizer que a filosofia analítica coloca a história da filosofia em segundo plano, mas não é certo que a desconsidere. O livro de Panaccio bem nos mostra isso, e filósofos como François Recanati já comentaram a respeito. Em seu texto *Pela filosofia analítica*, Recanati afirma: “Os filósofos analíticos interessam-se em primeiro lugar pelos problemas filosóficos, os quais tentam resolver (ou dissolver); e quando se interessam pelo que disseram os grandes filósofos do passado, é secundariamente que o fazem, por interesse pelos problemas com os quais estes se confrontam. Por consequência, a atitude dos filósofos analíticos face aos grandes filósofos do passado não é essencialmente diferente, como já foi muitas vezes observado, da sua atitude face aos seus próprios colegas: uma atitude de colaboração em que o respeito não exclui a crítica. A um filósofo analítico não está interdito dizer: ‘Platão engana-se’, ‘Descartes não tem razão neste ponto’ ou ‘Nesta passagem Kant faz uma confusão’” (RECANATI, 1993).

52 A inspiração, é claro, é o belo texto “A *virtus dormitiva* de Kant” de Rubens Rodrigues Torres Filho: “Para retornar, de outro modo, a generalidade do problema, e com licença de usar aqui, *provisoriamente*, a palavra ‘texto’: temos diante de nós um texto para ler, um texto que se propõe à leitura. Esse texto se chama ‘mundo ocidental’, ‘capitalismo’, ‘sociedade burguesa’, ou simplesmente ‘mundo’, aquilo que está aí, ou como se queira – pois acabamos justamente de pôr em foco a questão do nome, e o foco do nome em questão. Esse texto é cifrado” (TORRES FILHO, 1987, p. 27).

bem fornidos de problemas e respostas, despertadores que nos acordam de sonos dogmáticos, em resumo, bombas que ficaram soterradas no passado e que nos cabe desenterrar e detonar. Cavar a história da filosofia – não há jeito – é isto: estar sempre pronto para o repente das explosões. A escolha por certos métodos de leitura dessa história pode inibir que a cavemos? Pode, mas não deve. Não deve porque, com ou sem método, *vagando* por alguma *via* ou *extravagantes*, é impossível fugirmos da história da filosofia. A história não é apenas o pesadelo de que o Stephen Dedalus, de James Joyce (1996, p. 30), tenta despertar⁵³: é também o pesadelo – e o sonho – de qualquer filósofo, uma vez que todo filósofo acaba por partir dela, e nenhum parece estar autorizado a deixá-la de lado.

53 “A história – disse Stephen – é um pesadelo de que tento despertar”.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Lorenzo Mammi, no prelo.
- AQUINO, T. *Súmula contra os gentios*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).
- BOEHNER, P; GILSON, É. *História da Filosofia cristã*. Trad. R. Vier. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BRACHTENDORF, J. *As Confissões de Agostinho*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- ESTÊVÃO, J. C. Afinal, para que serve Filosofia Medieval?. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, XVII, jan.-jun., p. 13-30, 2011.
- _____. *Abelardo e Heloísa*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2015.
- DE LIBERA, A. Retour de la philosophie médiévale?. In: *Le débat*, n. 72, nov.-déc. N° thématique: *La philosophie qui vient*. Paris, Gallimard, p. 155-195, 1992.
- _____. *La Querelle des Universaux: de Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1996.
- _____. *L'Art des Généralités. Théories de l'abstraction*. Paris: Aubier, 1999.
- _____. *La Référence Vide. Théories de la proposition*. Paris: PUF, 2002.
- GILSON, É. Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Paris: Vrin, 1930.
- _____. *L'esprit de la philosophie médiévale*. 2.ed. rev., Paris: Vrin, 2^e ed. rev., 1948.
- _____. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *O Filósofo e a Teologia*. Trad. Tiago José Risi Leme. Santo André: Editora Academia Cristã Ltda.; São Paulo: Paulus, 2015.
- GUEROULT, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. Trad. Érico Andrade et al. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.
- IONESCO, E. Au restaurant à Paris. In: *Exercices de conversation et de diction pour étudiants américains*. Paris: Gallimard, 1964.

JOYCE, J. *Ulisses*. Trad. Antônio Houaiss. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINGORG, J. (Orgs.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

MADEC, G. Introdução geral. In: AGOSTINO. *Le Ritrattazioni*. Tradução, notas e índices de Ubaldo Pizzani. Roma: Città Nuova Editrice, 1994, p. VII-CXI.

MADRID, T. C. Introducción a *Las Retrattaciones* y Notas complementarias.. In: AUGUSTÍN. *Obras completas de San Agustín*, XL. Traducción Teodoro C. Madrid. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 595-625; 925-927.

NOVAES, M. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2002.

PAIVA, G. V. One single yet manifold soul. Augustine's *De trinitate* and Aristotle's *De anima* in John Duns Scotus doctrine of intellection. In: *Medioevo*, Padova, 38, 2012.

_____. Transcendentes ou transcendentais? Um ensaio sobre Kant e o erro dos escolásticos. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, XX, p. 179-200, jun.-dez., 2015.

PANACCIO, C. *Les Mots, les Concepts et les Choses: la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui* (Analytiques, 3), Montréal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1991.

_____. De la reconstruction em histoire de la philosophie. In: BOSS, G., éd., *La philosophie et son histoire: essais et discussions*. Zurique, Éd. du Grand Midi, p. 173-195, 1994.

RECANATI, F. *Pela filosofia analítica*. Trad. Fernando Martinho. Texto originalmente publicado em *Crítica: Revista de Pensamento Contemporâneo*, 10 maio de 1993. Disponível em: <http://criticanarede.com/filos_pelafil.html>. Acesso: 16 fev. 2017.

RORTY, R. The historiography of philosophy: four genres". In: _____.; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Q. *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 49-75, 1984.

SANTOS, G. Filosofia analítica e história da filosofia – um debate a partir da historiografia da filosofia medieval. In: MIGUENS, S., PINTO, J. A., MAURO, C. E. (coord.), *Análises – Actas do 2º Encontro Nacional de Filosofia Analítica*, FLUP/Departamento de Filosofia, p. 347-359, 2004.

SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas. In: *History and Theory*, vol. 8, p. 3-53, 1969.

TORRES FILHO, R. R. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1997.

VEGA, A. C. Prologo a las 'Confessiones'. In: AGUSTÍN. *Obras de San Agustín II, Las Confessiones*. Traducción Angel Custodio Vega. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 1-69.

VIGNAUX, P. *O Pensar da Idade Média*. Trad. António Pinto de Carvalho. São Paulo: Saraiva, 1941.